

F. GRAELL I DENIEL

**UNA REALITAT ANTICIPADA,
LA FESTA, LA PROMOCIÓ D'UN SÍ**

UNA RECERCA DE FILOSOFIA

QUADERNS DE FILOSOFIA

F. GRAELL I DENIEL

**UNA REALITAT ANTICIPADA,
LA FESTA, LA PROMOCIÓ D'UN SÍ
UNA RECERCA DE FILOSOFIA**

33

QUADERNS DE FILOSOFIA

Barcelona 2022

2^a edició març 2022 [1^a edició agost de 2011]

© F.Graell i Deniel
ISBN: 978-84-938454-2-1

www.xtec.cat/~fgraell
www.quadernsdefilosofia.cat
E-mail: fgraell@xtec.cat

El web permet de baixar la còpia d'un qualsevol quadern editat.
Podeu fer ús de l'adreça electrònica per a qualsevol correspondència amb
Quaderns de Filosofia.

CONTINGUT

Uns mots preliminars, 6.

II. APUNTS D'HISTÒRIA DE JESÚS

§9. La novetat d'un *'abba*, 6.

§10. L'*ἐγώ* emfàtic de Jesús, 10.

§11. Vosaltres sou la llum del mon, 12.

11.1. L'amor al proïsme, 12.

11.2. La disponibilitat, 13.

11.3. El motiu de la conversió, 13.

11.4. El diner aparent i l'autèntic, 14.

11.5. L'home i la dona, 15.

§12. Això, el meu cos – això, la meva sang, 17.

§13. ¿Visqueren els deixebles els esdeveniments pasquals com la irrupció de la parusia?, 25.

§14. La plasmació narrativa d'un sí: la resurrecció de Jesús, 26.

III. UNES NOTES DE CLOENDA

§1. El valor de la fe, 28.

§2. En la lectura de relats antics, 29.

§3. Enllà de les dues natures de Jesús, 32.

§4. Què se'n pot aprendre?, 34.

§5. ¿Hi pot haver una identificació amb alguna faceta seva?

§6. El paper de la filosofia, 38.

UNS MOTS PRELIMINARS

El quadern s'ofereix com la continuació del que duu per títol *La història, la bona nova i la conversió. Una recerca de filosofia*, perllonga el tractament de temes importants neotestamentaris, i es conclou amb alguns paràgrafs de contingut provisional.

S'ha seguit la numeració dels apartats. Sembla que així i tot es fa possible de gaudir d'una mirada conjunta dels diferents aspectes a tenir en compte.

§9. La novetat d'un 'abba.

Jesús donà el tractament de «pare» a déu¹. Sembla que aquest tractament no es troba tal qual en el judaisme fins al segle X d.C. Unes fórmules que s'hi assemblen, però que són més afirmacions de com és déu que un tractament, es troben a Is 63,16 (dues vegades); 64,7; i a Ps 89,27, una prerrogativa reial. En la literatura jueva no canònica de la diàspora, s'hi troben alguns esments del tractament de déu com a pare, versemblantment per influència del món grec. En l'àmbit palestí contemporani al primer cristianisme hi ha alguna oració que usa el tractament de pare, però juxtaposat al de rei.

Si el tractament de pare ja fóra prou inusual, Mc 14,36 ens diu que Jesús usa el terme «abbà». Es pot suposar que és el terme que usa en totes les seves pregàries: ho indicarien les diferents fórmules gregues que es troben en els evangelis (el vocatiu sol *πάτερ*; amb pronom personal *πάτερ μου*; el nominatiu amb article *ὁ πάτερ*; fins i tot l'un al costat de l'altre, cf. Mt 11,25s. par. Lc 10,21), que indicarien que són versions d'un mot primitiu 'abba. També ho corroboraria el caràcter usual del tractament *ἄββὰ ὁ πατήρ* de les

¹ Mc 14,36 (oració de Guetsemani: «abbà, pare,...»); Mt 6,9 (par. Lc 11,2); 11,25s. (par. Lc 10,21); Lc 23,34.46; Mt 26,42; Jo 11,41; 12,27s.; 17,1.5.11.21.24s.

comunitats cristianes (cf. Rm 8,15; Ga 4,6), un eco de les pregàries de Jesús.

Aquest tractament cap a déu es troba absent del tot en els escrits jueus antics de pregàries, inclosos els hel·lenístics; i en els altres escrits s'evita en la mesura que es pot. La raó és molt senzilla: 'abba' forma part del balbuceig de l'infant, però en temps de Jesús els fills i les filles ja crescuts l'usaven com a tractament per al seu pare; també els mestres estimats eren tractats així pels seus deixebles, o els bons amos pels seus esclaus. Per consegüent era un mot massa quotidià per a fer-hi referència de déu. El costum de resar-hi sempre de Jesús – excepció feta del terrible moment de la creu Mc 15,34 par. Mt 27,46 (s'exclama amb Ps 22,2) – hauria de semblar sorprenent als ulls dels seus contemporanis. Algú que n'estava tan gelós, d'un tal ús, que manava de no anomenar pare sinó el pare del cel (Mt 23,9). La correcció de tot això faria comprendre el fet que, amb «abbà», s'hi manifestaria la missió de Jesús.

Caldria pressuposar una intensa experiència ontològica per part de Jesús que li permetés el testimoniatge de la revelació de les coses del cel, d'explicar-ho a través de la imatge del tracte d'un pare i d'un fill, i d'adreçar-se al pare del cel amb aquest títol d'una manera sense precedents entre els seus contemporanis.

La relació paternofilial i l'ús d'«abbà» de Jesús serien avui, no un motiu per a escorcollar-la, sinó l'ocasió, a propòsit de Jesús, de comprendre l'in-scrutable.

Però això no hauria de comportar el pas de l'ensenyament de Jesús a una teologia del fill i del pare.

Car no hi hauria cap altre saber de «la natura de déu» que no derivés de l'experiència de déu. Àdhuc resultaria inadequat de parlar que hi hagués un sol déu com si es pogués comptar déu en un qualsevol aspecte.

Precisament es parlaria de déu com a pare quan (i perquè) es prendria consciència d'origen en l'experiència de déu, fos des de Jesús o no.

Es parlaria de déu com a fill quan (i perquè) un home (Jesús) seria l'ocasió d'aquella experiència.

Es parlaria de déu com a esperit sant quan se la considerés tal qual, més enllà de l'origen o de Jesús.

Al cap i a la fi la trinitat sols podria ser una altra manera d'expressar l'experiència de déu.

Jesús doncs lliuraria l'ocasió d'una manifestació del pendent. S'accentuaria la importància d'una tal experiència de déu en ocasió de Jesús, i se la diferenciaria de la de déu quan se la pensés com a origen (déu-pare, déu-origen, etc.), o de la de déu tal qual (déu-esperit sant). La qual cosa equival a dir que seria en l'experiència de déu (esperit) que s'assumiria l'experiència de déu (origen i des de Jesús); per tant que fóra en la de déu que s'assumiria la de déu independentment de com es pensés això, cosa que no podria ser altrament. Llavors déu-origen, déu-des-de-Jesús, déu-esperit sant no mostrarien pas un afer intern de déu, no remetrien a una estructura intrínseca divina: més aviat traspuarien l'esforç humà per a no reduir l'experiència de déu. En la formulació trinitària de déu s'hi palesaria la necessitat antropològica de pensar déu en la seva experiència a partir de Jesús, d'una banda, però sense fer menyscapse que la de déu no s'hi esgotaria, és a dir, que no se l'hauria lligada per sempre a la de Jesús perquè la superaria per tots costats: déu-origen i déu-des-de-Jesús, doncs. I seria la de déu-esperit per la impossibilitat de justificar-la; déu-esperit per tenir la certesa d'un esdeveniment gratuït com és l'experiència de déu: déu-esperit perquè l'home es confirmaria en el caràcter diví de l'esdeveniment, en l'eficàcia del que aprèn i experimenta. És en el pendent que se'n parla en un qualsevol sentit, és per aquest ensenyar-se que se'n parla com la del seu esperit, etc.

L'experiència de déu com a guia, la de déu com a origen, la de déu a partir de Jesús, indicarien urgències humanes. Llur presentació trinitària esdevindria quelcom secundari, fins a cert punt irrellevant, no exclouria que hi pogués haver nous punts de mira (es parlaria de la presentació quaternitària, quinternitària, etc.), ni llevaria que els noms que reben poguessin ser d'altres, etc.

Cal fer present sovint que l'experiència de l'in-finit, i de déu en especial, no se substitueix per res, i quan s'escau es mostra gratuïta: no és pas per cap discussió que hi hauria la de déu des de Jesús, sinó per la gràcia, que seria també la d'una qualsevol altra de déu, la mesura de totes les coses.

§10. L'έγω emfàtic de Jesús.

Quan Jesús enuncia que amb la seva vinguda irromp el temps de la salvació i el venciment sobre Satanàs (cf. §3); quan es lliura a l'anunci de la bona nova i sap que la sort dels qui l'escolten depèn de

la disposició a convertir-se o no (el final és imminent, hi haurà la separació dels uns i dels altres, etc.) (cf.§4); quan contraposa una nova manera de fer a la Torà (cf.§2 en lletra petita, i aquest mateix paràgraf més avall); quan envia els seus missatgers a anunciar la irrupció del temps nous², etc.; en resum: quan caracteritza el seu anunci i els seus fets com a esdeveniments escatològics de salvació, es presenta com algú que és més que un profeta (§§ 2 i 5), és a dir, com algú conscient que duu la salvació.

És en va que se cerqui en els títols messiànics (amb l'excepció del de fill de l'home) qui és Jesús. La seva autoritat i poder els expressa millor en símbols i en imatges, com els de l'enviat de déu que crida a l'àpat festiu (Mc 2,17 par.), el metge dels malalts (ibídem), el pastor (Mc 14,27s. par.; Jo 10), el constructor del temple de déu (Mc 14,58 par.; Mt 16,18), l'amo de la casa que aplega la família de déu a la taula (Mt 10,24s.; Lc 22,29s.).

Jesús aplega el poble de déu, el sentit d'aquest aplec rau *sols* a ser el poble de déu dels temps finals. Les imatges són moltes: el ramat, la multitud de convidats a les noces, el planter de déu, la xarxa de pescar que recull peix, la casa de déu, la ciutat de déu, la família escatològica. La idea de poble de déu era prou corrent a l'època, com ho mostra la noció de la resta santa: s'hi consideren els fariseus, els essenis, la comunitat de Joan Baptista. Jesús rebutja totalment l'exclusió que comporta la resta santa, per tant es troba

² El nucli de la instrucció dels missatges es troba a Mc 6,8-11; Lc 10,4-11; Mt 10,9-14. El nom dels dotze és a Mc 3,16-19; Mt 10,2-4; Lc 6,14-16; Ac 1,13. La historicitat de la crida i missió dels dotze està assegurada (cf., per exemple, 1Cor 15,5 i que Judes Iscariot hi aparegui): representen les dotze tribus dels temps finals (en temps de Jesús s'estimava com a bo que sols quedaven dos tribus i mitja!). La tasca dels dotze és el servei de missatger. Van de dos en dos. No s'han de preocupar de res: són fills de déu. Han d'anunciar la irrupció del temps de la salvació i l'investida contra el regne de Satanàs. Jesús els lliura plens poders: l'esperit que dona pau i venç Satanàs. També plens poders respecte a la salvació i al judici de déu (cf.Mt 18,18;16,19). Mt 10,40: acollir els missatgers és fer-ho amb Jesús mateix i amb aquell que l'ha enviat. Però seran mal acollits: el patiment forma part del servei del missatger; abans que hagin arribat a l'últim lloc d'Israel irromprà la basileia (Mt 10,23).

lluny de tot això. Al poble de déu, tothom hi és convidat, a tots els és oferta la gràcia de déu.

Tanmateix, la presentació que fa d'ell mateix es veu molt millor amb l'ús sovintejat que fa de l'ἐγώ emfàtic, que es troba en els sinòptics i en l'evangeli de Joan. Per exemple, en Mt 5,21-48 (sis antítesis que segurament són el resultat de reunir materials que les transmetien cadascuna pel seu cantó): Jesús es contraposa a la Torà. No hi ha cap paral·lel per a aquest ús de l'ἐγώ, i apareix arreu: als mots plens d'energia de les històries de guariments (Mc 9,25; cf. Mc 2,11), als mots que dirigeix als missatgers (Mt 10,16 par. Lc 10,3 sense ἐγώ), als mots de suport (Lc 22,32).

Troblem aquest ἐγώ unit a un ἀμὴν — un mot hebreu pres de l'arameu, que té sempre i sense excepció un ús responsorial en els contemporanis de Jesús — referit a les mateixes paraules de Jesús, i que en la fórmula ἀμὴν λέγω ὑμῖν permet potser una analogia amb el profètic «així parla Jahvè».

És en referència al propi Jesús que es decideix la salvació (Mt 10,32s. par.). El judaisme contemporani deia: qui escolta les paraules de la Torà i fa obres bones dreça sobre un fonament ferm — ara es diu: això ho té qui escolta les meves paraules (Mt 7,24-27 par.). L'ἐγώ emfàtic no té inconvenient de posar-se al mateix nivell que la Torà i amb dret a corregir-la. Afegeix: «el qui m'acull a mi, no m'acull a mi, sinó aquell qui m'ha enviat» (Mc 9,37, sovint repetit: Mt 10,40; Lc 9,48, cf. 10,16; Jo 14,44; 13,20). En les tres paràboles de l'ovella, la dracma i el fill retrobat (Lc 15), la de la recompensa dels qui treballen a la vinya (Mt 20,1-15), la del fariseu i el publicà (Lc 18,9-14), Jesús justifica el seu capteniment amb el capteniment de déu. Tot i que ell mateix se sotmet a la voluntat del pare (Mc 14,36 par.).

§11. Vosaltres sou la llum del món.

Jesús no lliura un codi de conducta, i més aviat evita de dar-ne una prefiguració concreta. Ni hi ha cap ètica cristiana. Cal assumir els

afers lliurement. Mt 5,14 ho tracta a partir de la ciutat de déu escatològica: el deixeble de Jesús és la llum del món; ho comporta la tensió neotestamentària cap a la completesa.

11.1. L'amor al proïsme.

Mc 12,28-34 par. col·loca, al costat de l'amor a déu, l'amor al proïsme com a si mateix, i Mt 7,12 diu que és el resum de l'Antic Testament.

Això no era del tot nou en el món jueu, no ho era en d'altres indrets contemporanis del món, i no sembla fora de l'abast de l'home³.

Les característiques que el singularitzen en els sinòptics rau en no circumscriure'l a les paraules i als sentiments, sinó a reblar-lo amb els fets, amb la disponibilitat per a donar (Mt 5,42), per a servir (Mc 10,42-45 par. Lc 22,24-27), per a perdonar (Lc 17,3s par. Mt 18,15.21s), per a fer obres de tota mena (Mt 25,31-46); rau en no tenir en compte la classe social, àdhuc obrant preferentment a favor dels pobres (Lc 14,12-14), els quals Jesús els té com a germans (Mt 25,40.45); rau en aixemplar-lo als enemics (Mt 5,44 par. Lc 6,27s): la paràbola del bon samarità (Lc 10,30-37), membre d'un poble enemic odiat, ho exemplaritzava quan fa palès que no hi ha cap cleda que pugui encerclar l'amor. És més: cal pregar a favor dels qui ens persegueixen (Mt 5,44).

Tot això s'ha de completar amb la duresa de les paraules de Jesús per a aquell que no perdona (Mt 18,23-35: paràbola del servent que no perdona), comparables als càstigs reservats als qui s'ho mereixen (cf. §4), a les paraules adreçades als fariseus (cf. §6).

S'insinuà (cf. §7) que aquest cantó justicier deu respondre a la força de les condicions socials dels comportaments.

³ Cf. QF55.

11.2. La disponibilitat.

La història de la pecadora i del fariseu (Lc 7,36-47/50; vv 48-50 serien un afegitó de Lluc) no s'hauria de comprendre a partir del fet que Jesús llegeix l'ànima de la dona, sinó a partir del sentit que en lliura: l'escena li basta per a copsar la commoció de la dona que li ofereix les seves llàgrimes i el seu perfum, i veure-hi un acte de gratitud. Allò important de la dona seria la seva dedicació. Car si el text permet preguntar qui deu pensar, aquesta dona, que és aquest mestre, al qual s'adreça plorant i plena d'obsequis, i si té o no quelcom a amagar, potser alguna cosa que li dol, etc., si més no pot contenir aquesta lliçó: la disponibilitat.

El cas del cap de publicans, Zaqueu, narraria (Lc 19,1-10) una història semblant: no importaria la notorietat pública de la mala reputació dels individus, sinó la seva actitud. Zaqueu palesa pujant al sicòmor l'interès que hi té: per això Jesús vol passar a casa seva. La resposta del publicà reblaria que participa des d'ara en aquest nou estat de coses.

11.3. El motiu de la conversió

«Al regne del cel li passa com a un tresor amagat en un camp: quan un home el troba, l'amaga i, ple de joia, se'n va, ven tot el que té i compra aquell camp» (Mt 13,44).

La troballa del tresor produeix una gran alegria: la paràbola il·lustra d'una manera exemplar i prou simple la raó d'assumir l'anunci del regne, de la renovació. Mt 13,45s (paràbola de la perla) i potser Mt 13,47 (la gran pesca) ho confirmarien. No es tracta d'una reflexió de la vàlua de formar part de la basileia o la disposició per als valors bons, sinó de l'alegria que es té, de no poder-se'n estar, d'una tal renovació; de la clara consciència que se'n surt guanyant, s'ho miri com s'ho miri. Les petites paràboles apunten els motius de la conversió, no l'objecte.

11.4. El diner aparent i l'autèntic.

Jesús és un pobre de família pobre. Va sense diners i el mantenen els seus seguidors. Demana l'ajut pecuniari als pobres (Mc 10,21 par.; Mt 6,4.20; Lc 12,33), que s'ha d'entendre, no com el manteniment de la mendicitat, sinó com una forma de socors social.

La paràbola del ric neci (Lc 12,16-21) ensenya a no obsessionar-se per la riquesa. Les possessions terrenals sols són això: béns provisionals (cf. Mt 6,19-21 par.). Quin és el seu perill? Doncs el mammonisme (Mt 6,24), la substitució de la basileia pel diner. S'hi arriba a dir que és més fàcil que un camell passi pel forat d'una agulla, que no pas que un ric entri al regne (Mc 10,25 par.). Qui pot doncs salvar-se? «Als homes és impossible, però no a déu, que a déu tot és possible» (v. 27).

La renúncia de tot (i a tots a Lc 12,33a; 14,33) s'exigiria – segons una tradició de Marc, que en lliuraria el sentit original – als deixebles que l'acompanyen: ho palesaria la història del jove ric (Mc 10,21 par.) i les paraules de Pere (v. 28 par.); per això hi ha seguidors de Jesús que tenen béns (com Zaqueu, Lc 19,8).

Aquell que ha trobat un tresor, s'ha vist ja, en té una gran alegria, els altres béns es troben en un segon ordre. Segurament la paràbola de l'administrador infidel (Lc 16,1-9) ho exemplifica: els béns no són ben bé personals, car cadascú n'és un administrador; la recta administració demana no perdre de vista llur funció social, que inclou el socors de l'altre. L'administrador prudent, se'l lloa per l'encert de la seva avaluació dels béns. El diner enganyós (v. 9), el poc (v. 10), allò que és d'un altre (v. 12), es contraposa a allò que és molt (v. 10), al diner autèntic (v. 11), a allò que és d'un mateix (v. 12): la basileia sols és d'aquell que no s'aferra a la tinença.

Els sinòptics recullen comportaments varis respecte dels béns perquè palesen que no hi ha cap norma rígida que calgui seguir: es pot lliurar tot als pobres (Mc 10,21), ajudar amb préstecs (Lc 6,34s), donar el poc que es té (Mc 12,41-44: ofrena d'una vídua pobra), posar els béns per al socors de Jesús i els seus (Mc 15,41), ¿malbaratar-los? (Mc 14,3-9 par.; Lc 15,23).

11.5. L'home i la dona.

Jesús ajuda també dones (Lc 7,36-50: la pecadora i el fariseu; Mc 1,31: guariment de la sogra de Simó, etc.), l'escolten dones (Lc 11,27s), té amistat amb Maria i Marta (Lc 10,38-42), dones el segueixen i presten socors (Mc 15,40s par.; Lc 8,1-3), etc.; aquest tracte no era certament usual entre els jueus, on la dona ocupa sempre un segon lloc darrere de l'home.

Aquest canvi bàsic en el tracte amb les dones altera llur posició social, i sembla sols comprendre's a partir del convenciment d'un comportament recte, en particular en les intencions. «Doncs, jo us dic que qualsevol que mira una dona per desitjar-la, ja ha comès adulteri amb ella en el seu cor» (Mt 5,28). L'orientació «neta», «pura», venç les prevencions socials perquè es mou en una altra dimensió, en Jesús forma part de l'anticipació de la nova realitat, és ja d'alguna manera aquesta realitat – promou el saber com són les coses i permet orientar-se en les conductes quotidianes amb les dones.

La prohibició del repudi de la dona (Mc 10,2-12), que corregeix la Torà!, s'entén a partir de la radicalització de la certesa que la basileia és ja aquí i s'acabarà de fer present en breu (llavors ja no hi hauria matrimoni, Mc 12,18-27). L'experiència de l'ésser – les imatges de la renovació de la realitat – subverteix l'establert en el dia a dia de les relacions entre home i dona. Jesús remet a la creació (Gn 1,27; 2,24) per a rebutjar Dt 24,1. Es tracta del retorn a l'estat paradisiàc, prefigurat ara de bell nou.

Per tant es troba dependent de la pròpia tradició jueva, que radicalitza des del saber de la imminència de l'eclosió d'una basileia que ja es prefigura ara.

Avui s'afegiria que les relacions entre homes i dones no podrien ser resoltes al marge dels homes i de les dones que les protagonitzen: la llei jueva sedimentaria els avatars històricsocials d'un grup humà, dels quals dependria la mateixa avaluació de Jesús.

No cal pressuposar (com Lc 14,26, cf. Mt 10,37, podria suggerir) que s'abandoni la dona (si aquest esment de la dona no és un afegit posterior de Lluc) i les altres relacions socials; basta que els tractes

quotidians no facin de substitut del tracte rellevant: no hi ha competència a l'experiència de déu. Sens dubte Jesús no es casà, i potser convidà alguns dels seus a no fer-ho (Mt 19,12, cf., però, Ap 14,1-5, que suggereix que s'hi manleva una imatge posterior): el perquè resta fora de l'abast més enllà d'explicacions circumstancials. Car es conclouria sols que aquella disposició exclouria voluntàriament el matrimoni per una experiència de gràcia que més aviat seria l'excepció i que no desdiria de les disposicions dels altres homes i dones.

§12. Això, el meu cos — això, la meva sang.

Les paraules eucarístiques de l'últim sopar han estat transmeses en una quíntupla versió: el text literari més antic és 1C 11,23-25; Lc 22,15-20 li és emparentat, però independent. Mc 14,22-25 és un text independent, i Mt 26,26-29 el modifica. Jo 6,51c seria una versió joànica de les paraules del pa.

Certament no s'hauria de suposar (com ho podria fer creure el text de Pau) que es tracta de mers textos litúrgics: tant Marc com Lluc comencen la narració del sopar amb *καί*, el típic començament de perícopa de les narracions jueves; i, als dos, hi manca l'esment de Jesús. Això vol dir que abans de l'estilització litúrgica hi hagué una narració històrica. I si més no Pau testimonia que la tradició que ha rebut remunta a Jesús.

En aquest context pot ser útil el següent compendi de Hans Küng:

«No es pot subscriure sense més al mateix Jesús el que més tard la primitiva comunitat, les hel·lenístiques o la posterior dogmàtica eclesial, s'han representat sobre el sopar de Jesús. En les disputes sobre el sopar que s'originaren especialment en l'edat medieval s'ha desfigurat força la comprensió del sopar de Jesús pel fet que es prenia immediatament els mots dedicats al pa i al vi, i tractava l'últim àpat aïlladament. S'ha bandejat com eren de fonamentals les estones d'àpat, sí, per a tota la proclama de Jesús: com uns tals moments, pel fet que no hi eren exclosos àdhuc els discriminats i els desclassats, contenien una gran significació per al regne que ja ve i per a la gràcia i el perdó donat per endavant. Si per al Baptista el baptisme de

penitència era el fet característic, per a Jesús i per al seu missatge l'era l'àpat festiu mantingut amb ànim alegre, on es festejava la pertinença comuna al regne que ja ve. La història de la multiplicació de pans i tot ho mostra indirectament. Un darrer àpat, un comiat de Jesús, sols pot ser vist tal com és sobre el fonament d'una tal llarga sèrie de temps d'àpats que els seus deixebles prosseguiren també després de Pasqua.

«Es pot ja comprendre que Jesús no volgués pas fundar una nova litúrgia amb aquest àpat. Encara una vegada més hauria de realitzar-se la comunitat de l'àpat amb aquells que durant tant de temps havien caminat, menjat i begut amb ell. En l'espera del regne que ja ve i del seu comiat Jesús volia mantenir aquest àpat amb els seus. Si una frase en la narració del sopar remet al mateix Jesús, és aquella, no presa en la tradició litúrgica posterior — ja no hi és a Pau —, que Jesús no beurà més del fruit de la vinya fins al dia que ell en begui de nou en el regne de Déu.

«Si aquest àpat era un àpat ritual de Pasqua (en Marc ho és, però sols en el context on el posa, no en la narració mateixa de l'àpat) o no (en Joan no ho és) és per tant d'una significació més secundària. Hi ha base per a ambdós supòsits. Abans de res, però, el feble testimoniatge i la inversemblança d'una convocatòria del judici i de l'execució de Jesús en la festa immediata de Pasqua fan la datació joànica més versemblant i deixen més aviat la datació de Pasqua com una cosa de la comunitat, que volia comprendre el sopar de Jesús com un reemplaçament de l'àpat pasqual. A l'ombra del pensament pasqual, s'hi troba l'àpat àdhuc si s'hagués festejat la nit abans.

«Àpat pasqual o no, en qualsevol cas els singulars mots de Jesús no queien, per dir-ho d'aquesta manera, del cel com a paraules sagrades que s'estableixen així. Estaven més aviat d'acord amb el descabdellament reglat ritualment – i encara en part corrent avui dia en les famílies jueves – d'un àpat festiu jueu. La paraula del pa en connexió amb l'oració de taula abans de l'àpat principal: aquí el pare de família proferia la lloança damunt del pa rodó, pla, el trencava i repartia els trossos del pa únic als comensals. La paraula del vi més tard en connexió amb l'oració de gràcies després de l'àpat: aquí el pare de família feia voltar la copa amb vi i beure'n cadascú. Un gest de la comunitat que qualsevol home antic podria comprendre àdhuc sense més paraules...⁴

⁴ El text que s'hi intercala fa: «Per tant Jesús no havia d'enginyar cap ritu nou, sinó que sols li calia posar en relació un missatge i una nova interpretació amb un ritu antic: Jesús interpretà el pa i – almenys segons ho veu Marc – també el vi respecte a ell mateix. Cara a la seva amenaçadora mort interpretà pa i vi com a, per dir-ho així, signes profètics de la seva mort

«Que ja Jesús hagués comprès la seva mort com a substitució expiatòria per a molts, en el sentit del patiment – d'un innocent, suportat amb paciència, lliure, volgut per Déu i per això substitutiu, expiatori – i la mort del servent de Déu d'Isaïes 53, seria una interpretació postpasqual. Que la mort d'un innocent, la sang d'un innocent vessada, adquireixi caràcter expiatori és certament quelcom no desconegut al pensament jueu de llavors.

«Segur que és més inadequada, però, la qüestió disputada en el temps de la Reforma sobre la significació de l'«és», quan ni la comunitat ni el mateix Jesús tenien el nostre concepte d'una substància. Hom no preguntava què és una cosa, sinó per a què serveix. No de què consta, sinó quina és la seva funció. Paradoxalment s'hauria formulat la proposició aramea original, amb tota versemblança i ben segur, sense aquest mot objecte d'una batalla secular. Hom digué simplement en el llenguatge originari: “això – el meu cos”!

«La comunitat primitiva és confirmada així a través de l'acció i de la paraula de l'àpat, i alhora s'enuncia *una nova comunitat*: “koinonia”,

i així de tot allò que ell era, que ell féu i volgué: la víctima, el lliurament de la seva vida. Com aquest pa, el seu cos també se'l trenca; com aquest vi vermell, la seva sang també se la vessa: això és el meu cos, la meua sang! Així per dues vegades completament s'hi esmenta la persona total i el seu lliurament. I com el pare de família dóna als qui mengen i beuen sota el pa i el vi una part de la seva benedicció de la taula, així Jesús dóna als seus una part del seu cos lliurat a la mort («cos» o «carn» vol dir sempre en hebreu o arameu tot l'home) i de la seva sang vessada per a «molts» (inclusivament = tots).

«Així els deixebles són introduïts a la sort de Jesús. En el signe de l'àpat s'estableix una comunitat nova, permanent, de Jesús amb els seus, es funda, sí, una «aliança nova». Encara més que en la visió de Marc es troba en la visió paulina (més original?), «aquest calze és l'aliança nova en la meua sang», el pensament d'una aliança nova en primer pla: l'aliança prefigurada en l'aliança establerta en el Sinai (efectuada a través de l'aspersió de sang i d'un àpat), la que profetitzava Jeremies per al temps de la salvació, i la que en el temps de Jesús també en Qumran, on se sabia d'un àpat de la comunitat amb benedicció del pa i del vi, omplia un paper important. La sang vessada, el cos lliurat de Jesús com a signe doncs de l'aliança final nova entre Déu i el seu poble».

Tanmateix aquí s'indica també la interpretació en termes de lliurament d'una víctima (que de fet segueix Is 53), i la imatge d'una nova aliança (Jeremies) seguint la primera (Moisès), serien postpasqual.

“communió” amb Jesús, i els uns amb els altres. Es fa saber el comiat del mestre al cercle dels deixebles, i a més a més la comunitat es manté sostinguda els uns amb els altres i amb ell: fins que la comunitat de la taula es renovi en el regne de Déu. Han de romandre plegats en el temps de la seva absència i tot. No debades s’ha portat a col·lació més tard la idea de l’església amb el sopar de Jesús»⁵.

Els mots eucarístics formaven una part ben establerta del ritu de l’àpat de Pasqua (i encara en formen part). El costum es descabdella a partir d’Ex 12,26s.; 13,8, pel qual el cap de la família explica el sentit del ritual de Pasqua, per què prenen pa àzim, herbes amargues, un be

⁵ Hans Küng, *Christ sein* (Piper, München, 2000, 2ª en format de butxaca), 312-315. Una mica més avall Küng afegeix: «Si el concepte de sacrifici és avui tan problemàtic encara ho és més el concepte de *sacrifici de la missa* que es dedueix del sacrifici de la creu. Certament les explicacions de la carta dels Hebreus deixen clar el següent: l’àpat de la comunitat, la celebració eucarística, cal que no es compregui en cap cas com a repetició, complement o superació de l’irrepetible sacrifici de Jesús. La cena és, ho sabem, abans de tot *un àpat*. El nom de sacrifici de la missa s’ha d’evitar per malencaminador. Certament un tal àpat s’ha d’entendre de tal manera que, amb el pa (trecat) i el vi (vermell?), s’hi fa participar, en el cos lliurat de Jesús i en la seva sang vessada. D’aquí la terminologia de sacrifici en la narració de la cena i el paper sobresortint del «per a vosaltres». Mentre a la comunitat, se li fa participar en aquesta seva tasca irrepetible, en el seu sacrifici de la vida, la comunitat és implicada en la nova aliança que s’estableix a través de la seva «sang de sacrifici» per a molts. I l’àpat dóna part així als creients en el sacrifici irrepetible de la creu de Jesús. Però per això no hi ha aquí *de cap manera una repetició del sacrifici de la creu*. Més aviat es tracta, inicialment en les cases i duta a terme amb gran simplicitat i comprensibilitat, d’una *celebració memorial* (anamnese, memòria) i *celebració d’acció de gràcies* (eucharistia): en el record agraït, creient, la participació en els efectes d’aquest irrepetible, permanent, sacrifici de la vida de Jesús» (ibídem, pàgs.416-417); en el text, s’hi troba així i tot la terminologia d’un sacrifici de la vida per a l’eucharistia i el memorial, perquè Küng interpretà el darrer sopar en els termes del lliurament d’una víctima.

rostit. Si l'àpat de Jesús fou pasqual, com ho transmeten els sinòptics, llavors feia de cap de taula, dirigia la funció religiosa d'acord amb el deure del bon jueu, i és fent això que exposà la significació del pa i del vi, que repetiria després de l'àpat. Que agafés el pa i el vi no era doncs cap cosa estranya per a un contemporani: el cap de la casa prenia el pa, recitava la lloança, i en lliurava un tros a cada comensal, amb la qual cosa participava d'una part de la benedicció de la taula. I això mateix feia amb el calze: si es bevia vi (els dies de cada dia sols en ocasions, per Pasqua era prescriptiu), el cap de la casa recitava l'oració d'acció de gràcies de la taula sobre la copa, i el comensal participava, pel glop que en feia, de la benedicció posterior a l'àpat.

La referència dels textos eucarístics de què es disposa a Ex 24,8 («aleshores Moisès prengué la sang, l'escampà sobre el poble i digué: «aquesta és la sang de l'aliança que Jahvè conclou amb vosaltres, segons totes aquestes paraules»») i a Is 53 (noti's el caràcter expiatori i substitutori dels textos eucarístics, i el per a «molts»⁶, per exemple Is 53,12: «per tal com ell mateix s'ha lliurat a la mort i ha estat comptat entre els infidels, mentre que ell portava els pecats de molts i intercedia pels infidels»; «molts», que apareix cinc vegades al cant del servent de Jahvè d'Is 53), la circumstància doncs que s'acompleixi la nova aliança profetitzada per als temps de la salvació (Jr 31,31-34), fa difícil d'evitar el pensament que es tracti d'una interpretació postpasqual *ex eventu*⁷. Llavors seria l'anyell pasqual escatològic (cf.

⁶ El *πολλοί* dels textos eucarístics esmenta Is 53. Aquest inclusiu «molts», prou present aquí, és relativament rar a la resta dels escrits veterotestamentaris.

⁷ Una cosa semblant valdria per a Mc 10,45 (par. Mt 20,28, contingut que retrobem grecitzat a 1 Tm 2,6): «com també el fill de l'home ha vingut no pas a ser servit, sinó a servir i a donar la vida en rescate per una multitud», on hi ha un contacte textual amb Is 53,10s. («donar la vida», «rescat», en benefici de «molts»), i malgrat això sembla aconsellable d'admetre una intervenció posterior de la comunitat, assumint i tot els trets semítics del lòguion.

És clar que Mc 13,26-27, per exemple, fa referència a Dn 7,13s., que es dona per pressuposat que Jesús agafa la representació el fill de l'home, que en prou llocs s'atribueix paraules dels profetes, etc. Sens dubte tot això és

1C 5,7), hi hauria un llenguatge d'ofrena, de víctima, el sacrifici de la qual posa les bases d'una nova aliança, mentre que el seu lliurament tindria un caràcter expiatori i substitutori⁸.

així, i també no s'ha d'excloure que hi hagi una reelaboració de la comunitat primitiva des de les seves paraules i a la llum dels esdeveniments postpasquals.

En el cas dels servent de déu cal no negar doncs que Jesús n'hagués fet alguna referència pel seu caràcter exemplificador; i alhora sembla poder-se singularitzar pel fet que, mentre la resta d'esments i d'atribucions (sense llevar reelaboracions) lliuren un significat escatològic (inclòs el títol del fill de l'home) de la seva actuació i dels esdeveniments finals, quan es tracta del servent de déu ho fa per allò que havia d'ocórrer històricament. És a dir, no es troba en qüestió que pogués atribuir una significació expiatòria a seva decisió radical de continuar malgrat tot el que entreveia, sinó que no vacil·lés a atribuir-se el cant del servent de déu d'Is 53 per a quelcom que hauria de formar part de la història dels homes, és a dir, per a un futur històric.

La interpretació de la seva mort en termes d'una nova aliança d'acord amb el llibre de l'Èxode i el profeta Jeremies seria un cas paral·lel.

⁸ L'acceptació del poder expiatori de la mort era quelcom corrent en el judaisme d'aleshores. Hi ha quatre mitjans d'expiació: el penediment (expia pecats d'omissió), l'ofrena del dia de l'expiació (penediment i ofrena expien la transgressió de quelcom prohibit), el dolor (el penediment, l'ofrena i el dolor expien una transgressió que mereix un càstig molt sever), i la mort (penediment, ofrena, dolor i mort són plegats necessaris per a l'expiació quan un home ha profanat el nom de déu). Hi ha graons en el poder expiatori de la mort, sempre que hi hagi penediment. En té el vot d'expiació de l'assassí abans que l'executin. La mort d'un qualsevol israelita gaudeix també de força expiatòria quan professa el vot corresponent en el seu lliurament de mort. La mort d'un home just pot escampar a d'altres el seu poder expiatori. La mort d'un nen innocent expia els pecats dels pares. La d'un summe sacerdot procura encara més efectes expiatoris. El judaisme hel·lenístic exalta el martiri perquè aplaca la còlera de déu sobre Israel i serveix de substitució (*ἀντίψυχον*), de mitjà de purificació (*καθάρσιον*), i d'expiació (*ἰλαστήριον*) per a Israel. El màrtir ofereix la seva sang per això. El que s'acaba de dir també és vàlid per al judaisme palestí, i es troba documentat en els textos rabínics.

Sembla molt més planer d'admetre que Jesús féu participar els seus del seu cos (pa) i de la seva vida (sang), sense necessitat d'excloure que passés per la seva ment d'assumir expiatòriament i substitutòriament allò que li pogués ocórrer més endavant. Des d'aquest punt de mira les paraules de Jesús sobre el pa i el vi, abans i després de l'àpat, significarien als ulls dels deixebles llur personal participació⁹.

Versemlantment Jesús no expressaria cap voluntat de repetició del seu gest, un gest tradicional, quan beneïa el pa i el vi, ni tampoc no l'interpretaria

⁹ Hi ha d'altres referències als sinòptics a propòsit del significat del patiment a la llum del servent de déu.

A Lc 22,35-38 es cita Is 53,12 («fou comptat entre els malfactors») en un context de certesa de la prova última per a Jesús, que arrossegà tota mena de tribulacions per als seus deixebles. Si més no la cita d'Isaïes es fa a través de la traducció dels LXX, però amb retocs que revelen la lectura del text hebreu.

A Mc 9,12s. hi ha una al·lusió («ha de patir molt i ser menyspreat») a Is 53,3, feta pel cap baix a través d'un text hebreu: el fill de l'home tindrà la sort de Joan Baptista.

També sembla caler referir el «lliurat» de Mc 9,31 par.; 14,41 par.; Lc 24,7 a Is 53,12 (connexió que ja s'hauria observat abans de Pau, com ho palesa la fórmula de fe de Rm 4,25). Els tres textos permeten veure-hi un mateix *mašal* («l'home és lliurat als homes») i d'altres indicis de l'arameu.

Podria interpretar-se Mc 14,27b (= Za 13,7b) segons el context de Zacaries i veure en la mort del pastor el mitjà contra el pecat i la impuresa de molts. Si més no en Jo 10,11.15.17s. la mort substitutòria del pastor pel ramat al·ludeix Is 53,10. El text de Marc cita Zacaries segons el text hebreu; tanmateix Mc 14,28, un anunci no acomplert, suggereix que es tracta d'un text prepasqual.

La renúncia a menjar i a beure de l'últim sopar (Lc 22,16.18 par. Mc 14,25) podria comprendre's a la llum de la tradició de l'església palestina de dejunar la vigília pasqual per a intercedir per Israel. Jesús ho hauria fet d'acord amb Is 53,12.

De Lc 23,34a, un àgraf, s'ha suggerit que mostraria la funció intercessiva de la pròpia mort a favor dels seus botxins, d'acord amb el contingut de Mt 5,44 par., acomplint de nou Is 53,12.

de cap manera, no el faria sobretot un lliurament simbòlic de la seva mort («per a la remissió dels pecats» seria un afegit interpretatiu posterior), no hi hauria una mena de sacrifici simbòlic. Jesús hauria partit el pa i beneït el vi enmig del sopar amb els seus, en unes circumstàncies exteriors que li eren prou hostils per a sentir-se amenaçat, com a mitjà d'expressió d'afecte, de solidaritat, de compromís sentit. Va fer el que potser fa tothom quan ha de partir d'un lloc, quan s'ha acabat una tasca, quan s'ha arribat a la meta, quan arriba el comiat esperat malgrat que dolorós: l'expressió de la unió en l'àpat i la festa.

L'ofertament del pa i del vi era (i és) quelcom propi d'una tradició jueva. Com s'ha de copsar, tanmateix, la referència del pa i del vi a ell mateix? Versemblantment no es tracta aquí d'una expressió que remeti a la realitat del cos de Jesús en la forma del pa i del vi (transsubstanciació); tampoc hi hauria aquí cap simbolisme en sentit estricte. El lliurament del pa i del vi com a donació d'ell mateix fóra la manifestació d'una actitud de disponibilitat per als altres, de servei, de vocació, de consciència d'haver fet el que havia de fer, a través d'un mitjà que era quotidià i tradicional. Independentment dels detalls històrics, es tracta d'un home que molt poc temps després hauria de ser ajusticiat pels romans. Donant-vos el pa i el vi en la benedicció tradicional de les cases jueves us dono tot el que sóc, us lliuro la meua carn i la meua sang (tal vegada com a expressió de l'home sencer i de la vida, respectivament); expresso amb aquesta donació, la meua donació: per això el pa i el vi és més un mitjà d'expressió que un símbol, al costat dels mots i del que hi ha de significat en els gestos, les mirades, etc.¹⁰

Ni Jesús degué establir l'eucaristia com el seu memorial, ni s'hi faria referència a cap miracle quotidià. La conseqüència d'això rau que hi hauria una distorsió quan es col·loqués l'eucaristia en una posició massa central; com si no fos el cas que els homes, en el fons del fons, no tindrien necessitat de temples. Es pot estimar que deuria ser aquella experiència primera la que portà les primeres comunitats cristianes a recordar el darrer sopar, a interpretar-lo com un memorial, a suggerir-hi alguna interpretació a les envistes dels fets posteriors.

¹⁰ Possiblement no hi hagué cap simbolització en Jesús, i no n'hi hauria d'haver en les celebracions cristianes. El símbol implica una relació estable entre el significat i el significat: en la missa no hi hauria una cosa així, un afer encartonat, sinó el memorial d'una donació.

§13. ¿Visqueren els deixebles els esdeveniments pasquals com la irrupció de la parusia?

Textos com Mt 27,51b-53, i d'altres, suggeririen que els deixebles van viure la pasqua com el gran dia de la renovació de totes les coses, l'inici dels temps de déu, de la resurrecció dels morts, de l'entronització de Jesús; que visqueren un Jesús espetegant, el començament d'una nova realitat.

El text fa: «la terra tremolà, les roques s'esberlaren, els sepulcres s'obriren i molts cossos dels sants que hi reposaven van ressuscitar: van sortir dels sepulcres després de la resurrecció de Jesús, entraren a la Ciutat Santa i es van aparèixer a molts». Versemblantment l'afirmació que varen romandre al sepulcre fins a la resurrecció de Jesús fóra un arranjament que evita de lliurar-los la prerrogativa de fer-ho abans del que s'anuncia de Jesús, que fou el primer (cf. 1C 15,20; Col 1,18; «la primícia d'entre els morts», diu Ap 1,5); l'ús de 'sant' per als homes pietosos de l'antiga aliança (després es reservará preferentment per als cristians, cf. 1Te 3,13; 2Te 1,20; Ef 2,19), i el fet que es pressuposi la resurrecció de Jesús al costat de moltes altres, indica que es tracta d'un text d'una tradició primitiva.

Una altra indicació de com es copsaven els esdeveniments de la pasqua prendria fonament en la representació que la resurrecció de Jesús significa la seva entronització. La imatge comuna cristiana és que la resurrecció de Jesús suposa de seure a la dreta de déu; el començament del seu poder reial (Fi 2,9s.; Ac 2,33; He 1,3.13, etc.; 1Pe 3,22; etc.). Com això no és visible de fet, aviat varen diferenciar entre una entronització provisional i una de definitiva (cf., per exemple, Mc 14,62; noti's el «fins que» a He 1,13, etc.). Sens dubte el pensament d'una entronització provisional no sembla molt reeixit: tot plegat confirmaria que la comunitat primitiva visqué la pasqua com el capgirament final del món i l'entronització del Crist. Mt 28,18 («m'ha estat donat tot poder al cel i a la terra») ho reblaria, on sembla difícil de no escoltar-hi el ressò de Dn 7,14.

Els deixebles degueren d'experimentar la resurrecció de Jesús com la irrupció de l'*éschatos*. Veieren Jesús en un esclat de llum (com Pau, cf. 2C 4,6; Ac 9,3; 22,6.11; 26,13), i a través d'això varen

concloure que el Jesús que morí en el patíbul no va esvair-se definitivament, recordaren les paraules del llibre de Daniel a propòsit del fill de l'home, varen convèncer-se que ja havia arribat el començament del final. Varen viure la parusia.

Es tractaria de la realització escatològica on s'estableix el regne de déu. Caldria parlar d'un clímax, de tal manera que se seria prop del que seria humanament suportable, mentre alimentaria tota mena d'imatges velles i noves. Tot això els portaria a concebre uns nous homes, el nou temps de déu, la pasqua com a època de salvació, la completesa.

Si fou així, l'afer es comprendria a partir de la predicació de Jesús, ara ja el Crist.

§14. La plasmació narrativa d'un sí: la resurrecció de Jesús.

Pel cap alt hi ha un enigma enmig de la relació entre l'experiència ontològica i el compromís propi.

La de déu i, en conjunt, del pendent, des de Jesús, permet confirmar-se en les estones més entusiastes en un sí que esquiva qualsevol por. Es rebla una confiança. El dilema no rau a defensar o no una vida després de la mort i una resurrecció tardana, sinó a entomar una experiència de l'ésser. Val més deixar de parlar de la immortalitat quan no és qüestió aquí de mers conceptes ni interessa la mera negació, i que irrompi un saber que va evolucionant amb el pas del temps i dels esdeveniments.

«La pregunta, constantment sempre repetida, com cal representar-se una tal altra vida, se l'ha de respondre amb un senzill: de cap manera! Aquí no hi ha res a descriure, a representar, a objectivar. ¡No fóra certament res d'una vida radicalment altra si la poguéssim fer intuïtiva amb conceptes i amb representacions extretes de la nostra vida! Ni els nostres ulls ni la nostra fantasia ens hi poden ajudar més, més aviat ens poden fer anar errats. La realitat mateixa de la resurrecció és per tant de cap a cap *no intuïtiva i irrepresentable*. Resurrecció, despertar, són expressions intuïtives imaginàries, són imatges, metàfores, símbols, que corresponen a les formes de pensar d'aquell temps, i poden ser d'altres més, per a quelcom que per si mateix és no intuïtiu i irrepresentable, i de la qual cosa no tenim cap coneixement directe – com no en tenim de déu mateix»¹¹

¹¹ Hans Küng, ídem, pàgs.339-340.

Bones o dolentes les històries de Jesús ressuscitat han il·lustrat quelcom que hauria de deixar pas a l'experiència del pendent; no cal menysprear el llenguatge d'una resurrecció o les narracions fantàstiques de les aparicions de Jesús: les llegendes del Jesús ressuscitat palesen la importància del factor humà en tot, també en aquestes coses.

III

UNES NOTES DE CLOENDA

Havent repassat per damunt una colla de fets del Jesús de la història, tocaria ara una descripció de la manera d'interpretar-los per al dia d'avui. Afegim-hi unes breus consideracions.

§1. El valor de la fe.

1. La fe assumeix quelcom, ho fa valer¹². Per exemple, pot ser la resposta d'ara a les paraules d'un altre: allò que diu es manté, quan, al capdavant, no és una possibilitat a mà que un altre faci el que diu. Però fer-ho valer o no es troba a l'abast.

Hi ha més maneres de tenir fe: el valor concedit a una troballa mística, és a dir, iniciàtica, independentment de les circumstàncies en què ha tingut lloc, l'aferma com a esdeveniment rellevant i a conservar.

Això valdria per a tot. El paisatge des de la finestra estant es matisa a ritme dels colors de la tarda: la visió de l'horabaixa és capaç de fer present algun dels trets de la fe en la mesura que se la fa valer. El manteniment, l'adhesió a la llum que s'esvaeix – en definitiva, el fer vàlid allò que s'esdevé – no sembla que pugui deslliurar-se de ser una fe, un aferrar quelcom present.

Afermar-se a ser-hi deu ser una fe, i una tal adhesió sembla la d'alguna acceptació que deu suposar el que ha passat i el que és possible, mentre es fa des d'un present prenys, i en aquest mateix.

La fe refermaria: se salva les paraules dels altres, es respecta el silenci, hi ha l'encisament amb les seduccions dels claroscurs de la tarda.

¹² Per al valor, cf. *Sobre l'ús del mot 'bo'* QF1. La fe suposa l'assumpció, però no un qualsevol afer assumit és una fe: s'assumeix l'equivocació propia, jugar ocupant un lloc, les dades donades, etc., sense que es tracti de fes. Com es diu més avall, la fe referma: és aliena a una qualsevol utilitat, fa propi l'assumpte per si mateix.

Un estintolament òntic: no és estrany que s'estigui disposat a mantenir afers que es proposa.

2. Bàsicament es tracta d'un fer valer quelcom; s'hi palesa en qualsevol cas adhesió, acord, assumptió.

No substitueix allò de la qual cosa es lliura com a fe: no és capaç de reemplaçar-ho; la fe a ser-hi mostra una assumptió (una manera d'ocupar-se del present) que no vol rellevar res.

Quan es demana que es cregui o es tingui fe no s'hi valdrien tant les prevencions com els engatjaments, i no pas per una espontaneïtat acrítica, sinó perquè al cap i a la fi es compromet la tasca pròpia. Una qualsevol fe suposa allò de la qual cosa es gaudeix amb fe, fa necessari l'esdeveniment que permet un perseverar-hi.

Es creu o es té fe: hi ha una assumptió, se n'ha fet presència valuosa, que no es resol per l'aprenentatge social a partir de la fe dels altres, altrament no hi hauria pròpiament fe¹³.

§2. En la lectura de relats antics.

El saber de Jesús es lliura segons un ventall de formes que passen, per exemple, per la pregunta qui va ser, per l'admiració del seu anunci, etc., i que tenen en la gratuïtat oferta quelcom singular.

Certament, quan es parla de la gratuïtat, no es parla de quelcom diferent de quan s'usa 'gràcia' en comptes de 'gratuïtat'.

Es creu o es té fe: unes peculiars assumpcions a propòsit de Jesús (de les seves obres i de les seves paraules), de les coses i dels esdeveniments. Per això la fe, en aquest àmbit tan dispar, s'és capaç

¹³ La creença en l'accepció de «tenir fe» no s'ordena sense més amb la creença en l'accepció de quelcom que mira el grau de certesa, segons el qual s'estima quelcom cert, evident, possible, probable, etc.

I el dubte no és un estat de certesa, sinó un estat propi que posa en qüestió fes de tot tipus i certeses de tot tipus (incloses les creences com a opinions): malgrat això el dubte no s'esvaeix més que pels camins que li són propis, per noves experiències, per esclariments oportuns, per renúncies, etc., i aleshores es retroben, deixats els dubtes, les fes i les creences en els diversos sentits.

de gaudir-la en alguna de les múltiples maneres de fer-ho en funció d'una història personal, que pot fer equivocar fàcilment el propi pensador que ho medita.

El relat de la dona amb pèrdua de sang i que vol tocar el mantell de Jesús (Mc 5,25-34 par.) per guarir-se – originàriament potser tindria un altre sentit: el gest de tocar la vora del mantell faria de súplica d'ajuda, la confiança a posar-se bona seria tanta que li bastaria això – exemplaritzaria una intensitat d'aquest caire que sotragaria l'individu. La història del centurió (Mt 8,5-13 par. Lc 7,1-10) i la de la sirofenícia (Mc 7,24-30 par. Mt 15,21-28) ho reblarien: no hi fa res que Jesús no vulgui anar a casa del centurió quan n'hi ha prou que ho mani des d'aquí, no hi fa res que la dona no sigui digna de menjar a la taula quan basten les engrunes que cauen sota, etc. Certament no hi degué ocórrer mai cap miracle ni cal cercar-hi un profit del guany d'això o d'allò. Allò rellevant no rauria en el que remetés a condicions culturals i socials, ni en el descabdellament d'una història de guariment, sinó en la disponibilitat. Unes tals històries podrien alligonar en aquesta accepció, altrament serien sols llegendes a propòsits de guariments. Al cap i a la fi les vegades que s'usa el mot 'fe' en els sinòptics, i que versemblantment es podria conjecturar que no es deu a un afegit de la primitiva comunitat, es retrotreuen a un ús del mot d'acord amb l'ús veterotestamentari: la fe és una confiança que no es deixa desorientar.

§3. Enllà de les dues natures en Jesús.

Allò a subratllar en Jesús no es trobaria sols que es pogués tocar en carn i ossos, sinó en la corresponent assumpció, des de Jesús.

Hi hauria aquí una perceptiva, natural, coneixença d'un home i, des d'aquí, el saber del pendent: essent un perfecte home s'hi lliuraria aquesta iniciació. La comprensió d'allò diví en Jesús no podria ser res més. Això vol dir que no hi hauria més explicitació que la que hi ha en una qualsevol experiència de l'ésser (d'un cristià o no), però que hauria començat una tradició que l'assumí des de Jesús.

L'home actual es troba encara més decantada cap a la pendentitat en detriment de l'home de carn i ossos: no pot pas pretendre de tocar-

lo i de sentir-lo, no en té imatges, ni manuscrits seus, ni pot fer-se una idea històrica massa precisa de les seves activitats. En aquest minso horitzó històric, des d'aquesta devaluada realitat, i inevitablement recreada per cadascú, s'orienta en l'experiència ontològica. En poques paraules: Jesús és l'ocasió de confirmar-se en les fes pròpies.

La fórmula “dues natures, la humana i la divina, una sola persona, la divina” cerca de mantenir que Jesús era un home com els altres, per tant oposant-se a una qualsevol pretensió de deshumanitzar-lo d'una qualsevol manera – i cerca de mantenir des de Jesús que hi ha una revelació. En efecte des de l'home hi ha el pendent, i de tal manera que no s'hi pot separar això o allò.

Però el llenguatge de “natures” suposa que es pot parlar de quelcom diví al marge d'haver de circumscriure's a una globalitat; per això la defensa d'una natura del que és diví té un efecte *cosificant*, i en una tal proporció engendra cabòries, fixacions i tendeix a empobrir indefinidament les variacions divines.

Alhora les dues natures suggereixen una coexistència de l'una i de l'altra en Jesús. Fa especialment difícil de fer comprendre que algú que sentia com a home, que volia com a home, que pensava com a home, que desitjava com a home, pogués ser compatible *amb una altra cosa* (amb déu).

§4. Què se'n pot aprendre?

Al que hauria pogut ensenyar Jesús, podria haver-s'hi arribat sense el seu concurs: el contingut de les paràboles, el del sermó de la muntanya, el manament de l'amor, etc., sembla que podrien ser uns sabers comuns a molts homes i a prou religions, palesarien un encert bàsic de caire humanístic.

Les paraules que se li pot atribuir no representen res que no s'hagués pogut trobar o experimentar. No hi hauria un mag o un geni, no s'oferiria com l'home excepcional i revelador d'arcans (no seria el legislador de comportaments i el conseller privilegiat). Es tractaria d'un home, la vida del qual seria capaç de desvetllar interrogants i que, quan fos el cas, deixaria pas a una experiència aureolar i gratuïta.

§5. ¿Hi pot haver una identificació amb alguna faceta seva?

Per començar els escrits neotestamentaris no contenen resums biogràfics de Jesús, sinó que, sense trair la història de tal manera que una part rellevant de llur contingut no pugui merèixer ser-li referida d'una manera o d'una altra, miren de fer un relat que eduqui, que sigui escaient a les necessitats de la comunitat, etc., de tal manera que no hi ha solució de continuïtat, per a l'escriptor, de tot això amb la història de Jesús. Des d'aquest punt de mira una qualsevol identificació amb Jesús ja contindria una ambivalent interpretació, potser gens preocupant o important, del que va fer.

Segonament sembla que una qualsevol identificació que *busca el sentit de l'acte* en la repetició de quelcom ja fet podria formar part més aviat del conjunt dels trets que pertanyerien a les narracions i a les experiència paramítiques.

El mite constaria, com el seu nom diu, d'un relat on intervenen éssers sobrenaturals, que acostuma a ubicar-se en un passat indeterminat, suprahistòric, que és d'una manera o d'una altra explicatiu d'una ocurrència actual, i que no exclou que l'home el visqui d'una manera intensa en l'ara i aquí.

Certament Jesús forma part de la història, i la seva vida i mort no haurien d'assumir-se com un relat on intervenen forces sobrenaturals, però podria encara dar-se aquell altre element que s'ha assenyalat com a possibilitat mítica emocional: el fet de reviuere intensament el relat, que lliura així sentit als actes dels individus, que els justificaria.

Verssemblantment hi ha aspectes narratius mitològics en el nou testament: tanmateix, en allò que podria gaudir d'un fonament, val la pena d'accentuar que, àdhuc des d'aquest punt de mira, l'apropament a la vida de Jesús per a fer-ne un model a seguir sembla un camí que mereix una crítica que l'estudiï.

El suplici de Jesús, per exemple, no explicaria pas el dolor propi i la mort pròpia: no n'hi hauria prou, amb la mort de Jesús, per a donar sentit a la mort, sinó que una qualsevol resposta per la qüestió de la mort ha de valer per a un mateix *i* per a la mort de Jesús quan és el cas que es tracta d'abraçar la vida i el seu acabament tal i com són. Des

d'aquest punt de mira l'exemple de Jesús deixaria de ser un lloc d'identificació per a esdevenir un exemple, la història d'un home, el record del qual s'avé amb l'in·finit.

En tercer lloc hi hauria una falta de cura per la dignitat. No n'hi hauria prou, a rebre bons consells i exemples, perquè no hi deu haver res bo a fer que no hagués de menester de motius que formen part dels afers reals quotidians. Allò il·limitat és un motiu, però no pot lliurar cap ni un motiu per afer o no fer quelcom. La substitució de l'esforç propi per la paraula d'un altre aliena, no es correspon a l'activitat, no es pot perdre el raonament propi, amb els motius propis, i les resolucions pròpies: perquè en això consisteix precisament la dignitat.

§6. El paper de la filosofia.

Més enllà de la filosofia no hi podria haver res: l'afirmació defensaria que, amb el grau de fal·libilitat que es vulgui, aquella disciplina garbellaria l'abast possible d'una qualsevol actuació, fos teòrica o pràctica.

No s'hi valdria d'oposar-se a la filosofia en el nom d'una qualsevol dogmàtica. El combat intel·lectual s'exerciria en l'ordre de les idees i de les seves connexions, i no es podria abandonar-lo, quan se'n sentís la urgència, sense deixar de satisfer una tasca.

La polèmica al voltant del fet de defensar o de rebutjar la possibilitat que, amb unes predisposicions, es pogués filosofar o no hauria de ser superada del tot. Car quelcom podria ser sols un afer d'experiència, i no hi podria haver discussió de les experiències de cadascú en qualsevol camp, cap estudi no les substituiria malgrat que procurés de comprendre-les i, sobretot, de capir què hi ha i què no.

La discussió no rauria en la mena d'experiència de què es pogués gaudir, sinó de l'esclarament que se li adjudicaria, i del suport que tindria o no. El pensador escatiria això des d'una certa simplificació de principis, i aquí no s'hi trobaria algun privilegi en la posició de sortida, sinó que hi hauria tot allò que s'hagués anat assumint, fossin quines fossin les experiències pròpies, i s'hauria d'arribar a admetre

que se les havia mal interpretat, si fos un cas, o que les prevencions movien a fer-ho, si fos l'altre cas.